

世界という現実性 一つの科学哲学的考察

著者	河本 英夫
雑誌名	国際哲学研究
巻	別冊11
ページ	93-115
発行年	2019-03
URL	http://doi.org/10.34428/00010770

世界という現実性

——一つの科学哲学的考察

河本 英夫

哲学は、何を語ろうとしているのか。哲学が開始され、アリストテレスが基本的なモデルを作り上げ、その後 2500 年も続いて、なお終わろうとしない。この学問はいったい何を目指し、何を行っているのか。しかも当面、哲学探究は終わる気配さえない。

哲学の主要な場面は、あくまでも人間が作り上げた「言語」である。そして経験が哲学の現場である。ところが哲学の言語には、通常の社会生活ではほとんど使用されないようなものが含まれている。しかも意味不明な活用法も繰り出される。そのため哲学は、何を言っているのか不明だと言う敬遠に近い感想をもたれる。敬遠されることはそれじたいは一般には問題ではない。むしろ問題なのは、哲学が前に進んでいるのかどうか、どのようにしても回答が得られそうにない点にある。当初言語という特質から、哲学が何を行っているのか、一度整理してみることから開始したいと思う。

人間の言語以外に、現在では多くの材料が活用できるようになっている。また哲学が活用できる素材や題材も時代に応じてどんどん変わっていく。人間の言語の範囲で考えてきた伝統的な哲学が、いったい人間の経験のどの程度の範囲を覆うことができるのか。あるいは人間の経験の可能性をどの程度拡張してきたのか。哲学である限り、人間の経験の可能性を拡張し続け、人間の経験の弾力を高めていかなければならないはずである。その課題に資するためには、つねに試行錯誤が必要となる。この論考は、その試行錯誤の試みの一つである。

いくつかの理由から、この先の哲学というプログラムの大枠を形成しなければならない。それはある種資金の出し手の希望に應えるように作っておかなければならないのである。

1 哲学という試み

哲学の道具立て

言語学者のソシュールの説では、言葉は二つの要素からなる。海という語は、ウミという音と、この音ともに喚起されるイメージであり、多くの場合青々と広がった情景が浮かべられる。音のまとまりがシニフィアンと呼ばれ、喚起されるイメージがシニフィエと呼ばれる。日本語にすると「意味するもの」と「意味されるもの」という訳語があたえられ、

そうした区分だと思われがちだが、そのような意味合いはまったくない。音とイメージという異なる質がつながってひとつになっているものが、語である。喚起されるイメージは、通常は視覚イメージであれ、聴覚イメージであれ、具体的なイメージである。

音のまとまりと喚起されるイメージの間には一対一対応はない。実際青々と広がったイメージを、日本語ではたまたま *umi* と呼んでいるが、他の言語ではまったく異なった音のまとまりが対応付けられている。こうした事態が「対応恣意性」と呼ばれるソシール言語学の基本規則の一つである。歩行という語は、音のまとまりと動作イメージがつながっている。

こうした言語の規則性を前にしたとき、哲学が頻繁に活用する語には、奇妙な特徴があることがわかる。大別して、そこには二種類の奇妙な語群がある。

第一に、世界(宇宙ではない)、存在、物自体、神、無のように本性上、具体性をもたず、具体性を持ちようもない語群である。ほとんどが有限の事象ではないために、具体化すればごく一部を切り取っているか、なんらかの比喩に留まるような語である。こうした語はそれじたいは具体的なイメージとはならず、具体化したとしても、その具体化されたイメージと「そのもの」との関係をおさえることができない。こうした語のシニフィアンは確定できないが、世界各国の多くの言語には、こうした語が含まれてしまっているのである。

こうした語は、ある意味で未規定的で、それじたいが何であるかを確定することができないような語である。これらには、特有な偶然性が内在しており、本来的で解消することのできない偶然性が含まれている。こうした偶然性を「無限性」に置き換えて議論する仕組みを考案してきた前史もある。そうした語をむしろ積極的に活用してきた哲学の前史がある。語の内実が決まらないのだから、どのような意味を盛り込もうとそれじたいは偽ではない。とするとこうした語群は、どのように有効に活用するかが決め手になっている。

たとえば「存在」という語は、ヘーゲルの『論理学』では、「一切の内容を欠いた、ただ在る」という事態として配置されている。こうした配置には、「存在」という語そのものは、単独では意味を持ちようがなく、それじたいで見れば空虚になってしまうことが含まれている。だから存在の近傍には、「無」がある。無は、何物でもなく、何も無いが、「在る」という語とは区別されていることによってかろうじて内容を備えている。そのため無は、在ることと同じであるが、区別されているという事態によって内容をもつ。そのため在ることと無は、同じ一つのことだがまさに区別されることによって反対のものである。これに対して、ハイデガーの「存在」は、万物の根源そのものという伝統的意味合いが込められており、場合によっては「エネルギーの場」というような意味合いで活用される。一切の存在者にともなっているが、それじたいは姿を現すことはない。

いずれの議論も「存在」という語が何を意味しているのかが確定できないことを、逆手に取っている。一方では、存在という語を可能な限り薄めて、実質的な内容を持たせない

方向で、他方では意味内実の可能性をすべて含ませる方向で活用されている。

いずれにしろこうした語が意味すると想定されるものは、確定されることはない。そのため語と、語の言い表していると思われるものとの関係は、言表に含まれる経験が、それをつうじてどの程度の展開可能性をもつのか、あるいはそれまで気づかれていなかった経験をどの程度さらに明るみに出すかだけが問われることになる。真偽で見れば、どのようにしても真偽を確定できないが、この確定できなさをさらに逆手に取る哲学が出現することを妨げるものはなにもない。だがおそらくそこには耐用年数というものがあり、使用耐用年数を過ぎたものは、当面「哲学用語」の埒外に置かれる。

語は、ある意味で人間的な人工的造形物である。由来も分からず、その意味も確定できない。しかも語は、何かについての語でもある。語はつねに語以外のものにかかわり、語そのものを超えていく。ここに語の超越性が含まれている。語はつねにみずからを超える。語の自己超越性を、語とそれが表そうとするものとの関係に置き換えようすると、ウィットゲンシュタインの言う「内的関係」以上の事態が出現してしまう。内的関係は、語とそれが結びついている事象との関係をどのように詰めても、それを詰めることができないことを意味する。「椅子」という語を四本足の物体と関係づける関係づけそのものの正当性も由来も決まらないことになる。それを超えて、世界や存在は経験の片隅には引っかかっているが、語が結びつこうとするものが決まらない。「・・・についての語」という語の超越性は、実は行き場がない。だがこの語の超越性が止むこともない。語は、つねに何かを指すが、何であるかが確定できない。

第二に、心、魂、本能等々の語群である。これらの語群は、活動態を表そうとしている。活動態だから、人間の眼には見えない。不思議なことだが、活動はそれじたいでは見えず、活動の結果や活動にともなう物しか見ることはできない。脳は見えるが、心は見えない。物体は見えるが、エネルギーは見えない。これが人間の眼の不思議なところである。これらの語群でも、シニフィエは決まらない。具体的なイメージがないからである。しかも調べることもできない。

魂という語は、現在でも魂のシュートとか、魂の籠った低めギリギリのストレートとか、比喻として活用されており、何となくだが分かる。それぞれの事象で「魂」と感じられるものを「魂」の典型的な活動だとすることはできる。川辺で死んだワニが死後 4 日も経つのに、近くを通りかかった人に噛みついた事例をヘルダーが取り上げている。気持ちは分かるのだが、これでは死んだ後でもしばらくは身体に住み着き、身体を動かすものの程度の意味合いしか残らない。そのため魂の内実はどうのようにしても確定できない。それどころか医学的に見れば、「魂」という実態(実体)は存在しない。「魂」は複合的な活動態だと考えておくのがよく、かつ合理的である。これらの語は、特殊な活用法を見出す方向で活用できる場合に、新たな比喻を創り出す方向で活用することができる。

意味内容が決まらない語については、それを活用するさい、文や文章で表すことになる。主語一述語形式で、書き表すのである。ところが活動態では、主語が決まらず、主語

の内実が次々と変化していくこともある。たとえば渦巻を例にすれば、渦巻には特定の運動のモードがある。それを写真にとることもできれば、絵にかくこともできる。だがそれは活動の断面もしくは活動の結果であって、活動を行う当のものではない。活動態は、活動の産物を創り出すことはあっても、産物が活動の主体であることはない。こうした場合には、主語が決まらないのである。

活動を、主語―述語形式に落とし込んだとき、活動そのものは主語ではありえない。むしろ活動から主語に相当するものが作り出される。こうした場面では、活動態を名詞(主語)で表現することが不適當なだけでなく、そもそも主語―述語関係が、活動態の表現として、事態を歪めてしまうことにもなる。主体が何かを行うのではなく、ほとんどの場合、主体こそ活動の結果であることになる。「述語的世界」と言いたくなる気持ちは、理解可能な範囲にある。

だが活動態は、動詞で表現されるようなものではない。動詞は、基本的には主体が何かを行うような場面で作られている。「私は歩く」「私は考える」「私は散歩する」というように、主体の意図や意志にかかわる範囲で、動詞は作られている。その範囲内の動詞でまかなえる事象はごくわずかである。

かりに動詞の一つとして産出という動詞を持ち出す場合でも、産出関係はどのように「産出的因果」に落とし込もうと、そこには本来的な偶然性が含まれてしまう。活動態は、主語に相当する実体を創り出すことを必要条件とはしていない。いまエネルギーの場から粒子が出現する場面を想定してみる。エネルギーの場の局所的な歪みが、運動の滞留を生み、そこから粒子が出現すると考えてみる。この場合、「エネルギーの場が粒子を産出した」、と考えることはできない。たとえ局所的な運動の滞留があったとしても、それが解消してしまうこともある。もちろん粒子になることもある。そうした事態を表すのが、「ゆらぎ」である。その意味でエネルギーの場は、粒子を生み出すような仕組みが備わっているのではなく、産出関係というより、場そのものの自己組織化の一面面だと考えたほうがよい。こうして本来的な偶然性を、むしろ積極的な創造性へと転化することができる。

活動態を捉えるさいには、原因―結果、根拠―帰結の関係は、カテゴリー・ミステイクであった。また産出関係は、一つの比喻としては有効だが、そのうちには何段階もの仕組みがある。つまり産出関係の詳細な内実が問われるのである。そして「ゆらぎ」のような不確定性や自己組織化のような創発的な事態を捉えるためには、主語―述語関係で組み立てられる文の構造を手掛かりにすることは、まったく適切ではない。

哲学の主要な道具立てとなっている「言語」(普遍化されたものが「概念」)は、哲学の手掛かりとして有効に機能しないという面が多々ある。少なくとも、主体そのものの出現と形成、主体の行為としての動詞の自律性と自律性のモード等々の課題に光をあてながら、記述していくための仕組みを考案していくだけの構想が求められることになる。そのとき論理の内実になたなカテゴリーを追加しながら進むよりない。

歴史的経緯で言えば、20世紀の「構造主義」は、論理のモードに新たな項目を追加した。それが言語学由来の関係のモードであり、基本的には隠喩・換喩である。ここには要素的言明の真理値を確定しながら、真の言明を積み上げて行く論理実証主義への異論と、要素間のネットワークを取り出すと言う経験科学の延長上の手法がある。真理要求と事柄の確定を同時に保証するのが、構造的なネットワークである。

そのためこの場合、反省への信頼は、個々の事象をつねに超えていく全体性と対になったものである。しかも哲学が鳥瞰的な視座の確保を行ない、経験科学が実証的な実績を積み上げて見せるという、哲学と経験科学の蜜月が容易に形成されたのである。

事柄の関係としての隠喩と換喩の威力は、凄まじいものがあつた。レヴィ=ストロースは、フランス語の馬の命名で、馬と人間との集合関係が換喩的であれば、命名法は隠喩的になり、馬と人間との集合関係が隠喩的であれば、命名法は換喩的になるという命名のダイアグラムを導いている。たとえばシャハヴァンテという馬の名前であれば、人間の芸名の延長上に人間の名前と共通の集合に属している。このとき馬は人間から観望される存在である。人間と馬の生活圏は相互に独立になっており、生活圏が隠喩的であれば、命名は換喩の延長上に配置される。ここでは隠喩、換喩が集合の関係として拡大使用されている。

複数の集合が、部分－全体関係に入らず、にもかかわらず密接な関連にある場合が隠喩であり、部分－全体関係で配置できるものが換喩である。馬の命名規則の一部がこうしたものである。このことの意義は、通常規則があると思われていないようなところに規則のネットワークを張り出して見せるという発見的な手続きである。

またヤーコブソンは詩的言語の分析で、詩の言語は、語の選択の軸を、結合の軸へと投影したものだという。語の集合をとれば、換喩的である語相互を、隠喩的關係に投影し、変換するのである。換喩と隠喩には当初より、未決定性と偶然性が含まれており、構造的ネットワークの特質は、未定、未了、未完である。構造主義は、科学的探究という手続き的な単純さと、その内部に含まれた偶然性をむしろ構造そのものの出現と変容として扱うという果敢な企てをやったのである。

だが構造的ネットワークはそれじたいでみずからを組織化することもなく、みずからを動態化することもない。そのためこのネットワークと並行して、構造改革やパラダイム転換を標榜する科学革命、あるいは構造の剰余が繰り返し主張されることになった。これらの構造の動態化は、構造的ネットワークと並行して主張され、相互に外在する。唯一それらをつなぎとめているのは、視座として確保されている主体としての「人間」である。

だが「人間」こそ、内実が決まらない典型的な語でもある。人間は、それじたい何になり続けているかが決まらないのである。生物学的には、人間の範囲は決まるのではないかと思われるかもしれない。つまり人間の集合は確定でき、馬や豚やクマやイノシシや鶏とははっきりと区別できる。この区別が行われる限り、人間の集合の範囲は決まるように見える。だがこれは外延の範囲を決めることにしかなっていない。それによっては、人間の

内包(内容)は残念ながら確定できはしない。人間は、みずからの内包を更新し続ける存在だと考えた方が、人類史の実情に合っている。

フーコは、『言葉と物』の後半で、古典期と現代の間にある大きな裂け目を経て以降、現代の知性の張り出す位相空間の結び目に「人間」というある種の「代表象」が生み出されたと考えた。その結果、知の粹取りが変容すれば、人間そのものが消滅するという予言めいた発言を末尾で行うこととなった。実際構造主義的な発想からすれば、そもそも人間とは、構造の作動の下で浮動する変項の一つでしかなかった。つまり「人間」とは、こうした構造のネットワークのもとで張り出される「浮動体」でしかない。そのこととともかくも毎日、食べ糞をして生きていく生存体としての人間とは、明らかに位相が異なる。それは人間像の乖離であって、リスクともチャンスとも言えるような新たな局面なのである。

超越論的経験論

哲学の思い込みの一つが、拠点の確保であり、物事の始原、物事の究極への探求だと思われている。そしてそれは人間の基本的欲求でもあり、それじたいは解消されるような欲求ではない。さらに真への欲求も根強いものがあり、それは同時に「根拠」への問いとなって表れている。

個々の経験にあらかじめ前提されている根拠を明るみに出し、それを一揃い整合的に整えることがカント哲学の課題であった。昨晚の晩御飯には、鰻と刺身を食べ、その前の晩御飯にはうどんを食べ、その前の晩御飯には牛ステーキを食べ、その前にはスパゲッティを食べたとする。個々の晩御飯をくっきりとあるいはうっすらと思い起こすことができる。そして前後関係で配置することができる。そのとき配置を可能にする共通の座標軸が前提されているはずである。それが「時間」であり、個々の晩御飯を前後関係で配置するさいの共通の前提である。そのとき 3 日前の牛ステーキをたまたま思い起こせないこともある。それはブランクとなって、配置のなかから具体的項目が空白となる。また思い起こせないだけでなく、人為的にそこを空白にすることもできる。それと同じように、共通の座標軸となっている時間そのものを取り除いて空白にすることはできるのか。これは実際にカントの行っている論証の一部である。そして時間そのものは取り除くことはできないのだから、それは経験に先立ち(先験的)かつ知性そのものにあらかじめ備わっている(アプリアリ)ことから、人間の経験には、個々の経験に先立つ広大な根拠の領域があることになる。

しかしこの場面で、鰻と刺身やうどんが前後関係で配置されるという配置の行為とともに、そこに共通の座標軸も同時に形成されていくと考えることもできる。事象の認識とともに同時に根拠となる共通の前提も形成されると考えていくことができるのである。根拠という前提があらかじめどこかに存在すると考える必要もない。そうだとすると経験は進行しながら、みずからの根拠も生み出し、その根拠をさらに更新しながら進んでい

くこともできる。こうなると根拠という意味合いが変わってしまう。一切の手続きのプロセスとは独立に、どこかに拠点が存在するという思いを残すための場所が、もはや存在しないのである。それと同時に根拠(前提)への問いはそのまま残り、根拠への問いを内部に含んだまま、「拠点論」とは異なるかたちの議論が成立することになる。こうして経験とは切り離された叡智界を独立に設定しなくても、根拠への問いを経験の形成にとってより有効に活用することができる。

この場合、根拠とは、「超越論的相対性」でしかない。それでも根拠への問いは内的に含まれている。それが超越論的经验論と経験科学との違いとなる。もっとも優秀な経験科学者は、おしなべて「根拠への問い」を併せもっている。根拠への問いは最終的に行く果てがない。それはヘーゲルの言うように「没落への道」なのである。だがヘーゲルの場合、没落への道は、最終的には知の総体性として、別様の救済を受けることになる。それによって知と相関する現実性の総体は、ヘーゲルの場合たとえ無限性をもとうとも見かけ上あらかじめ決まっているように見える。

こうした事態は別様なかたちで、フィヒテの当初の議論の立て方にもみられる。『全知識学の基礎』の原則論は、認識論と実践論の共通の前提を取り出す試みとして、構想されている。本人がそう述べてもいる。そして「自我」が設定される。この自我は、通常感じているような「私」というような経験的浮動体ではなく、「みずから自身をセットアップする働き」のことである。この働きは、自我を産出する。セットアップする働きも自我であり、セットアップされたものも自我である。ここではある種の循環が生じているが、もはや反省の循環ではない。むしろ産出という事態を、働きと事象に区分したうえで、それを一つの事柄にまとめ上げているのである。それが「事行」と呼ばれた。

普通に考えれば、セットアップする働きは、セットアップされた事象よりも広範な可動域を備えている。産出する働きとしての自我が、産出された事象としての自我と、同じ一つのものに成ることはあり得ないのである。ところがそれを認めると、出発点が確定できなくなる。かりに出发点がそれとして確定できなくても、それを「設定する」ことはできる。この設定が、「措定」とも「定立」とも訳されている。

出発点は、一つの設定でよい。問題は、むしろこの設定から「どこまで進むことができるか」である。あるいはこうした設定をすることで、どこまで原理的な課題を取り出し、それに対して考察を加えることができるかである。どのような拠点を設定しようが、それ自体が問われるのではない。またそれは問いようがない。出発点の背後や外に、それを問うための助走路も余白もないはずだからである。

そうだとするとそこからどの程度のことを明るみに出し、新たな現実が見えてくるかが、議論の成否を決める。この力点の移動によって「体系」(システム)の意義が異なってくる。見かけ上拠点哲学だと見えているものは、正当化の拠点を確保して、そこから正当性を維持しながら進んでいく議論である。

しかし正当性の保証はなくても、前に進むことはでき、前に進むことによってだけで明

らかにできることだけが、この哲学の成果となる。こんなふうに考えていくと、デカルトの「思う我」も、拠点としての重さを持たせる必要もない。思う我から、どれだけのことが明るみに出たのかだけが問われることになる。事実、そこから解析幾何学という巨大な成果が得られているのである。こうして本人がどのような思いを込め、どのような意図で開始された議論であっても、そこから進んでいく議論の内実の豊かさだけが、この議論を支えることになり、それが議論そのものの成果である。どのような根拠も、そこからの展開可能性によってだけ支えられていることになる。拠点ではなく、経験の進展とプロセスの豊かさだけが、実質性をもつのである。

根拠への問いは、たんに根拠そのものを暫定的なものにとどめるだけではない。前提を別様なものに置き換えたとき、いったい何が起きるのかを試行錯誤する回路が拓けている。幾何学の定義に、直線とは2点間を最短で結ぶものというのがある。点から線を考えていくときの基本なる定義である。しかし最短距離で結ぶ線は一つに決まるのだろうか。一つに決まる場合には、すでになだらかな「平面」が前提されているはずである。2点の記された面が、曲率をもった面であれば、2点を最短で結ぶものは、一つには決まらない。かりに球面をとり、両極に2点をとれば、2点間の最短距離は無数に引くことができる。こうして「最短」という事態に異なる可能性が開かれてくる。こうした議論は、実はカントに出てくる。

ライブニッツが、神による世界の創造を考察したとき、神が無駄なことをするとは考えられないので、世界を作るさいの建築コストは、最小だと述べている。建築コストが最小だとして、建築のプロセスは一通りに決まるのだろうか。世界を作るさいの最小作用には、力学が貫いていることは間違いがない。だがコストは、最初の開始と最終の産物との間の落差でしか決まらない。その間でどのようなプロセスが進行するかを決定しているものは、何もない。こうして前提を別様なものに變更し、世界の可能性を別様に開いていくことが、超越論的经验論の特質なのである。超越論の哲学は、経験論へと接続されるとき、もっとも豊かな姿となる。

おおまかな見通しとしてシェリング、ベルクソン、ドゥルーズ等々に引き継がれていくこの超越論的经验論は、今日の哲学の選択肢のなかでは、現象学と並んで、相当に有望なものの一つである。その内実としては、現時点でいくつかの特徴がある。以下箇条書き風に特徴を取り出してみる。

(1)根拠への問いを、知の基礎づけではなく、知にとっての選択肢を増大させる方向で行う。根拠はつねに現実が別様でもありうる可能性の示唆のために用いられる。

(2)そのため根拠は、どこまでも暫定的な設定(措定、定立、セットアップ)として解明され、そこで解明されることは超越論的な相対主義(フッサール)に留まる。

(3)現実性の範囲は、あらかじめ決定されていない。むしろ現実性を拡張する方向で、さまざまな素材と経験科学的な知見は活用される。

(4)経験の可能性の条件の解明ではなく、経験の拡張の可能性の条件が問われる。つま

り経験そのものの可能性を増大させ、経験の弾力を高める方向で考察がなされる。ヘーゲルの場合、(3)を満たさず、超越論的目的論となる。目的が外に存在せず、目的が体系に内在する絶対的観念論である。つまり事象の範囲はあらかじめ決まっている。

(5)事象は、つねに別様でありうる可能性の下で考察される。論理的懐疑ではなく、さらに経験を前に進めるような選択肢の提示が基本となる。経験科学、芸術家、身体技法等々の領域へとアイディアと靈感をあたえることができれば、おのずと現実性の範囲は変わる。ことに身体に働きかけることは、多くの場合何が起きてしまったのかがわからないために、そのぶんだけ有効である。

(6)考察の仕組みのなかに、どこに選択肢があるのかの注意が必要とされる。たとえば通貨、国家、さらに言語のような対象に対して、それらの本来性は何なのかというように問うことになる。通貨には、法定通貨以外の多くの通貨が実際に活用されており、本来的通貨は決めようがない。また言語の範囲も決めることができない。インスタグラムで音楽を流しているだけでも言語的な機能を果たす。本来の国家が何であるかは決めようがない。サイバー国家がありうる局面には来ている。国家の定義は、主権があること、領土があること、国民がいることである。世界の各地でテロが起きるたびに犯行声明を出す「過激派国家」は、おそらくサイバーという位相領域に存在する。領土という発想が、物理的領土に限定されなくなったのである。

(7)こうした場合、現実の作業は、何をモデルとして活用するかに大幅に依存している。シェリングの場合、不均衡動力学を活用し、ベルクソンの場合、「人間進化論」と呼ぶべきものを活用している。このモデルが容易には解決できない「課題」を含んでいる場合には、奥行きと深さのある哲学となる。ある意味では、こうした課題を見出すための発見的手続きが、このタイプの哲学の成否を決める。こうした課題に到達できなければ、「哲学」を自称した場合でも、文芸評論や文化評論に留まってしまう。

こうした項目のうち、(5)の経験科学、芸術家、身体技法と連動的な活動を続ける中で、さらに新たな項目が付け加わる可能性がある。すると超越論的经验論は、あらかじめ方法的な枠が決まっていて、それに応じていくつかの領域で応用研究が行われるようなものではないことがわかる。むしろ展開しながら、新たな課題を見出していく「プログラム」のようなものであり、経験の可能性が広がるに応じて一挙に劇的に転換する可能性さえ内在している。

哲学は、根拠を確定したり、世界をまるごと抑え込むような見かけ上の特権性をもつ。そこにはさまざまな思いが見え隠れしてもいる。だが哲学がみずからで見出す課題とともに、そこで回復され増幅される経験の弾力に比べれば、どのような特権性もひと時の話題作りに留まるように見える。超越論的经验論とは、こうした特権性を告発し、それに対抗するのではなく、こうした特権性の傍らを騒ぐことなくおもむろに通り過ぎていくのである。

2 哲学はなお何をなしうるのか

ガブリエルの思い出

マルクス・ガブリエルという才人がいる。ドイツ観念論を母体として広く分析哲学にまで及ぶ議論を展開している。この才人の特徴は、事柄以上に事態を過度に鮮明に描く能力を持ち合わせ、トリックすれすれの論証能力を使うことができること、この論証能力を活用して哲学は「前進」できるというおおらかな確信を持ち合わせていること、そしてどこまでも言語と解釈が哲学の主要な場であり、この場に限定して哲学はなお進歩できると確信していることである。

ガブリエルの哲学史の素養は、十分に蓄積されたものである。だが哲学史の素養に溢れていることと、哲学として魅力あるかどうかは、まったくの別問題である。ガブリエルの『なぜ世界は存在しないのか』は、「新実在論」を標榜する著者の一般向けのサーヴィス精神にあふれた本である。この本を傍らに置きながら、現在哲学が何を課題としうるかを考察したいと思う。

存在と呼ばれるもののなかにはどうみても疑わしいものはたくさんある。近世のイギリスで見られた魔女裁判のさいの「魔女」や、幼いころ村のはずれに住むと言い伝えられた「山姥」や、突如雨が降り気温が下がると「子供の臍を取りに来る鬼」という類の伝承のなかにある個物は、言い伝えのなかだけに存在する。そこで疑わしいもののなかから、哲学的な誤謬を取り出し、それを「偽」（間違い）だと明言することで、哲学は前進できるという思いがガブリエルにはある。

その誤謬を断ち切ってしまうと、哲学は足元を掬われることなく、また壁にあたっただけで停滞するような議論を中止させることができると考えているようである。その代表が「世界」であり、物事の一切の総体性を表す語である。この語を存在の一覧表から取り除くことで、多くの偽を取り除くことができるというのが、ガブリエルの主旨である。そしてそれ以外の存在は、可能な限り広く取るのである。

なぜ「世界」がターゲットになるのか。認識の仕組みのなかに出てくるある誤謬を取り除くためである。世界をカントの物自体に置き換えて考えてみる。人間の認識は、認識のなかで捉えられた表象であり、その場合にはある物についての表象とたんなる幻覚とが区別できなければならない、そのためには表象はなにかについての表象でなければならない。この何かについてのという場合の「何か」が物自体に相当する。認識が知りうるのは、表象までであり、物自体は知りようがない。だがそれを無しで済ますわけにはいかない。要するに認識の背後世界のことであり、この背後世界はまさに認識からは届かないと設定されているのだから、認識にとっては一つの壁である。同じようにして認識からは届かないと仮構された「世界」も存在しない。これらは認識が、まさに認識であることによって仮構されたものであり、認識がみずからのうちに作り出した剰余であり、それは存在しないということになる。

ガブリエルが取り除こうとしているのは、認識が壁に当たることによって停滞すると

ころのものであり、認識そのもののなかにあるある種の誤謬である。ドイツ哲学のなかでは、「限界概念」と呼ばれてきたものであり、限界概念は個々の事物や事実とは同じ扱いができない。

ガブリエルが断ち切っておきたいとおもっているものがもう一つある。それは一切の事実や事物をそこへと帰着する基盤を想定して、そこから一切の議論を組み立てようとするある種の「還元主義」であり、本のなかでは「構築主義」と呼ばれている。心は脳のさまざまな働きからすべて説明しようというのは、手続き的なプログラムであり、それはそれで成立するのだが、それが最初から立場として設定され世界像となるような立論に反対しているのである。

こうしてガブリエルが排除したいと考えているのは、世界を像として捉える「世界像」としての世界観であり、科学的世界像も像である限り、間違っていることになる。そして芸術や宗教にも固有の経験があるのであり、その固有性をそれとして認めることで世界の多元性を認めようとする。このとき哲学は、余計なこだわりを持たず、余計な壁に直面せず、多様性をそれとして受け取るような豊かさを回復することである。ガブリエルの描いた世界は、つまるところそうした精神の豊かさを回復するためのいわゆる「人生哲学的解釈学」だと考えてよい。そしてそのことを立場として主張する限りは、おそらくほとんどの人には「常識」もしくは「異論の余地なし」だと思われる。

ところが他面では、意味として捉えられるものは、それはそれで存在し、対象領域をもつ。語りとして成立するものも、映像で描かれるものも、意味として捉えられたものはすべて存在することになる。この場面の議論では、性急な「存在」の拡張がなされている。言語的に語られ、対象領域として意味の場をもつものは、すべて存在するということになる。このことに関連して、領域の領域としての世界は、それを語るための領域が、世界の外には存在しない。つまり語りようがない。そうしてみるとこうした議論の延長でも、世界は「存在しない」ことになる。実際には、基礎づけの正当化にさいして、「世界」をどのようにしても「基礎づけることができない」ことを基調としている。

これじたいは乱暴な議論だが、この乱暴さを上回るほどの議論のうまさと面白さをガブリエルの話は持ち合わせている。この場面では、ガブリエルはすでに才人というより反射神経抜群の哲学的タレントなのである。このタイプの哲学者は稀に存在し、日本では故大森荘蔵がそれに近い。大森荘蔵は、ときとして「哲学の仕事は、人々にぐっすりと安らかに眠ることの条件を作ってあげることだ」と言っていた。まさにこれが「人生哲学」の基本となる。ただしこうした議論にはいくつも論証の隙間があり、丁寧に詰めて見なければならぬ箇所は多い。

ガブリエルは、一切の背後世界と科学的な還元主義的世界像(構築主義)を取り除き、直接的な事実や物があるという。認識とは表象することではなく、直接知ることである。そして事実や事象は、領域(意味の場)に現われ、しかも多くの領域(意味の場)に出現する、というものである。これがガブリエルの多元論の骨子である。

伝統的には、直接認識は、直観に委ねられ、直観の働きだと考えられてきた。これを感覚的直観に拡大して多用したのが、現象学である。感覚的直観が、「知覚」だと呼ばれている。知覚は、物を直接知覚するのであって、物についての表象を形成したりはしない。知覚では、意識極と対象極に分かれ、こちらから向こうというつながりはあるが、どこまでが意識で、どこから先が物かという区分があらかじめ決まっているわけではない。あらかじめ確定された意識と物を志向性によってつないでいるわけではない。現われは体験的直接性であって、すでにして成立している世界のことであり、そこには体験的行為を行う身体や時間がおのずと含まれている。こうした現われの出現においてすでに含まれている身体や時間を、新田義弘は「現われの媒体」だと呼んだ。端的に言えば、フッサールの行った「現われ」という領域の設定が、途方もない深さをもっていたのである。

こうした現象学から見れば自明の事態を、認識論で語ろうとすると、意味から語り、意味の場を語り、意味の場の多元性を語るようなことになる。意味の場とは、現象学で言う「地平」のことであり、地平は知覚の継続のなかでそのつど変貌していく。これはすでに見飽きた「地平主義者」の言い分である。むしろ現われは、生存の重さと深さをかけておこなわれてしまっている体験的現実である。その現実の内実に向かうような探求をすつとばしてしまうと、どうしても「地平主義者」に行きついてしまう。新田義弘以降の日本の現象学第二世代には、こうした「地平主義者」がかなりいた。地平主義者には好都合なことだが、世界とは「地平の地平」のことであり、地平相互の移り行きや地平相互の比較が必要な時に、どこかで想定されているもののことであり、人間の言葉にはうまい言葉がないので、とりあえずそれを「世界」と呼んではいけない理由はない。

地平主義者は、たとえば統合失調症タイプの世界の不連続点にすでに過度の自明さをもって生きている人や、脳神経系の疾患を背負い固有の世界を生きてしまっている人たち、固着を体験の基本的なモードにしている人たちに対して、世界は多元的であるなどという言い分が、ことごとくすれ違ってしまふことに思い至ることがない。あるいは思い至ってもそれに対してどう対応するのか選択肢を設定することができない。世界は多元的であるという言い分がまったく通じない人たち、多元的であることにことごとくすれ違ってしまふ人たちは、実はたくさんある。

ただし1箇所、ガブリエルの議論にも、こうした体験的現実に向かうような箇所がある。それは末尾に近い「感覚」を論じた部分である。ここでの議論は、意味や意味の場やそれらの多元性とはまったく異なったことが語られている。「感覚」は意味の母体ではあるが、それじたいはいまだ意味ではない。

わたしたちの感覚はけっして主観的なものではない、ということです。わたしたちの感覚は、わたしたちの皮膚のしたに、あるいは皮膚の表面に挿入された添加物ではありません。むしろ感覚とは客観的な構造であって、わたしたちのほうがそのなかに存在しているのです。(マルクス・ガブリエル『なぜ世界は存在しないのか』288頁)

主観と客観の区別をおこなっておくと、感覚は配置に困るようなものである。感覚は、主観から客観を感じ取るような働きではない。だからと言って、感覚は「客観的な構造」というわけにもいかないのである。眼を開ければ外界が見えている。眼という働きは、すでに視界一面に広がっている。眼球の構造は、身体の一部に属している。眼球という器機と眼の働きは区別して考えたほうが良い。そのとき感覚という働きこそ、はじめて「内外の区分」を行っているのであって、それはすでにして世界の現実と地続きなのである。感覚は、主観、客観の区分以前の働きであり、まさに感覚をつうじて現実のなかに区分が生まれてくる。感覚には、本来「内部も外部もない」。そしていまだ意味もない。感覚はそこから意味が出現してくるさいの母体であり、意味の場の形成に不可分に関与している。

ガブリエルの論証的な議論の多くは、カテゴリーの論理的誤謬を取り上げている。存在者の存在と「存在」そのものを同列に同じカテゴリーで扱うことはできない。脳神経系の事実をどのように積み上げても、現われや意味をそれで置き換えていくことはできない。それぞれは意味の領域を異にしており、あるカテゴリーを他のカテゴリーに置き換えたり、あるいは帰着還元できない。それはその通りである。

そのとき同時にカテゴリー間の関係は、どのようなものかという問いは残されたままであり、その場面でそれぞれが固有の対象領域だとすると、そこに「多元論」が出現していた。奇妙なことにこの多元性を見極め、多元性のなかを自由に移動していく「人間」(主観性)だけは、多元的ではない。この「人間」がこっそりと前提されながら、なお多元性の間を自由に移動する主観として最大限の働きをしてもいる。この人間の行っていることこそ、意味や意味の場とは独立の「経験」なのである。この経験こそ、哲学の現場である。

あるいは多元論という事態には、多元性を見分けている人間という主体が多元性の外に暗に前提されている。多元性の主張は、まさにそのことによって多元的ではない。こうした議論そのものは、実はすでに手の込んだ冗談に近い。

こうしたガブリエルの議論に乗りかかりながら、こうした多元論の哲学が論じ残している当面の課題を設定していくつもりである。

哲学の当面の課題

(1)存在には、さまざまなモードがある。存在という名詞の手前に、「存在する」という動詞的な働きがある。存在にさまざまなモードがあることはすぐにわかる。伝承や文書のなかで描かれた「悪魔」という存在は、眼前の物体の存在とは、存在のモードを異にしている。「存在する」という動詞には、働きとして多くのモードがあるはずなのだが、それを分析することは容易ではない。

眼前一面の過飽和の水蒸気に満ちた道路がある。そのとき「ヤッホー」と叫んでみる。それによって一挙に靄が出現し、視界が不透明に白濁し、道路さえ見えなくなることがあ

る。この靄の存在は、いったいどのような存在なのか。過飽和の水蒸気に満ちた大気は、流動し運動を続けているが、そこに別の働きが関与したとたんに、相転移が起きている。この相転移は、事象そのものの変化であって、突然現実性そのものが変化したのである。それは意味が変化し、それにともなって意味の場が変化し移行したようなものではない。存在するという動詞は、ひとつの変化であり、変化そのものを感じ取っているからこそ、靄のなかを進む歩行をしばらく中断したり、元来た道を逆走することもある。少なくとも意味と意味の場が出現するのは、ほとんどの場合、変化の結果を認識したときである。変化の結果だけを認識している場面では、「存在する」という活動をそれとして捉えたことにはならない。

こんなふうに考えていくと、流動体の存在、物(剛体)の存在、有機体の存在、心の存在、物語のテーマキャラの存在、論理的カテゴリーの存在、理念の存在等々は、存在するという活動態のモードがそれぞれ異なっている。たとえば魂については、多くの人がそれとして論じ、対象領域を形成している。ところが医学的に見れば、魂は活動の複合体であり、それが語られるのはひとつの比喩としてだけである。中世の文献のなかでは、「魂」という語は意味を形成し、対象領域を形成している。ところが現代医学のなかでは、比喩としてだけ活用され、比喩的な意味ではあるが、医学という対象領域には「魂」は存在しない。意味の場が異なれば、魂は存在しなくなる。この場合には、意味の場そのものの相互の比較が必要になる。だが存在の数や原理の数を増やしてはならないというのは、ウオッカムの鉄則でもある。

同じようにカントが『純粹理性批判』で取り上げているような、燃素(フロギストン)の話がある。これもひと時語りのなかで存在していた。燃焼時に物体から飛び出る何かである。燃焼とは物体から燃素が出ていくことだと考えられていた。そしてこれは多くの燃焼の現実に適するのである。まだ化学元素の整っていない時期の話で、これはこれで成立している。後に燃素は存在せず、物体から出ていくのは、炭素や水素であり、そのさいに二酸化炭素や水蒸気のような化合物となる。酸素の化合と燃素の発出は表裏の関係だが、意味の場は異なっている。とするとこの場合には、たんなる多元論ではすまない。燃焼という意味の場そのものが変容し、存在すると思われていたものが、端的に消滅する。ガブリエルの「新実在論」は、むしろどこかかつてのパラダイム論に似てくる。

物(剛体)の存在は、ひとつの活動態がある場所を占めることである。ガラス窓では主要成分である珪素が 600 年程度の周期で運動しており、そのことによってガラスは維持されている。この維持の仕方が、ある場所を占めることにつながっている。ガラスは光を通すほどの隙間に満ちているが、水を通すことはない。この通過できなさが、ガラスという個物の位相領域を形成している。そのため物の存在は、ある場所を占め、かつその場所を他のものによって代替的に占有されないことである。これは物がそれとして在ることの仕組みにかかわっているのであって、意味と対象領域にかかわってはいない。

有機体の場合には、占有する場所をみずから変える。植物は成長し身体を変えることで

場所を変える。動物は移動することで占有する場所を変える。それをつうじて場所をみずからに固有のものに作り替えていく。それが「生態的地位」と呼ばれている。有機体は、場所をみずからに固有の位相空間に換えてしまう。それが有機体が、それとして「みずから生きている」という意味である。

それでは心とはどのような存在の仕方をするのか。最も安直な答えは、心は活動の複合体であって、単独活動態ではないとすることである。そのため特定の存在の仕方をするわけではないことになる。心は一つの働きであり、働きは通常は持続的な活動態の場合には、場所を占める。あるいはみずから場所を指定する。ところが心のなかでも、「主観性」ともなれば、そもそも場所を特定しないことが特徴となる。デカルトの定式化と同じように、精神の本性は、「思うこと」であって、「位置を占めること」ではない。主観性は、どこにあるのかという問いが主観性そのものとすれ違うのである。こうした人間の主観性を暗に活用することで、実際のところ、対象世界の多元論が成り立っている。

こう考えていくと、一つの重要な帰結が生じる。活動態がそれとしてみずからを個体化するという場面が、「存在する」という動詞の必要条件であることだ。このことを軸として考えてみると、映画や文学作品のキャラは作品という場所に、それじたいでどこかを占有したとき、「存在する」ことになる。そうなると何かが存在するかどうかは、むしろ個体化という活動の副産物であることになる。有機体の場合には占有する場所をみずから変えていくことが個体化に含まれている。このとき存在とは、実は派生的な問題の一つである。問わなければならないのは、個体化そのものの仕組みだったのである。

シェリングが、初期の自然哲学で、絶対的産出と阻止から、物質を導き出していた時、物質の個体化と現実性の出現をともに合わせて処理できるような構想を立てていた。絶対的産出や阻止は、動力学の仕組みを使っており、時代の制約下でなされた構想である。だがたとえば仮構された仕組みがどのようなものであろうと、個体化と現実性の出現は、同じ事態の二つの側面であるというシェリングの構想は、おそらく決定的に重要なものである。

世界が存在するかどうか。それはエネルギーの場が存在するかどうかという問題に似ている。個体化以前の場面では、人間の能力では存在するかどうか答えようがないのである。

(2)物事も事象も生成する。意味も生成する。おそらく世界も生成する。生成するものはいまだ意味は決まらない。意味になるかどうかもわからない。そもそも生成は、認識の対象にはならない。また理解してそれとして捉えられるようなものではない。生成もプロセスも、そこになにかは感じ取られてはいるが、意味が分かるというようなものではない。

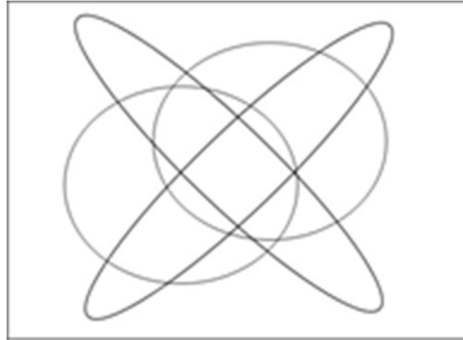
認識は、すでに生成の終わった後の結果しかとらえることはできない。それが認識の宿命であり、認識とはそれが成立したとたんにすでに終わった場面から物事を捉えようと

する営みである。認識そのものの出現では、日常的な言い方をすれば、何が起きているのかわからないという場面を通過するはずである。その場面が「経験」(途行き、行為)の本来の姿である。

このとき何が起きているのかわからない途行きを進みながら、どこかの段階で経験の進行の予期が働き、中途の安定場所(経験の踊り場)で認識が形成される。これを認識の獲得だとして、途行としての経験を認識へと回収していく作業が、ヘーゲルの議論の要となる仕組みである。何かが経験に起きる。起きている事象をやがて出現する認識に包摂する。この包摂をつうじて、認識はより包括的で、高度なものになっていく。この場面で、認識を獲得したとき、認識そのものをひとたび括弧に入れ、次の途行への多くの選択肢を思い描きながら、さらに別様に継続可能なありかたを模索し、試行錯誤することもできる。認識に包摂することに代えて、認識の安定そのものも一つの副産物だとして括弧に入れ、その場面で再度途行の可能性を拡張していくこともできるはずである。これを「プロセス的還元」と呼んでおこうと思う。

この試みに敢然と挑んだのが、シェリングの「思考以前のもの」にかかわる考察であり、思考から見れば、すでに忘れてしまっている経験の層を思い起こすようなものである。思い起こすことのできない過去は、「先験的過去」と呼ばれ、想起するとは別の仕方では思い描くことができるとシェリングは確信している。それが「神話学」である。こうして経験を集約することに代えて、経験の多次元性を前面に出すことになる。

ここから結果として、副産物としての多次元論が成立する。多次元論は、論証の最終目標ではなく、経験の途行の副産物でしかない。これがオートポイエーシスの世界である。こうした方針を採用する理由ははっきりしている。芸術家の創作の場面では、認識のなかに制作行為を包摂したのでは、すでに創作ではなく、評論家に転化してしまう。芸術的制作を、作られた作品の鑑賞に押しとどめてしまうことになる。これではほとんど経験が前に進むことはない。また障害者の行為形成を行う治療では、認識で自分をわかっていても治療が進むということにはならないのである。



(オートポイエーシスの世界観)

オートポイエーシスで副産物のように形成された多次元世界が、こうした図である。これは副産物であって、こうした図柄を見て認識の成果だと考えたのでは、ただちに筋違いとなる。こうした認識を括弧に入れ、行為(途行)へと戻っていくことが、「プロセス的還元」である。こうした図柄は、あくまでも世界観であって、世界の見方にすぎない。「世界観」こそ、初級者の誤謬である。ゲーテが言うように、分かるということは、まさにそれによって何も分からないのである。そこで「行為することが必要である。」認識の反省によって形成されたこうした多元論の図柄では、反省をつうじて反省そのものを括弧入れしていくことが必要となる。こんなふうと考えていくとこれは世界観レベルの哲学ではなく、むしろ「職人の哲学」である。多くを語らず、黙々とみずからの制作物に工夫を続けるものこそ、職人である。芸術家や優秀な科学者や稀な哲学者が、遂行しているものこそ「職人の哲学」である。

生成の感じ取りに対しては、多くの場合身体行為とともにすでに対応してしまっている。変化率に対しては、ともかくも何かを行ってしまう。これが生きていることの本性である。ゲーテは、「眼は光によって光へと形成される」と述べていた。認識そのものの出現の場面は、いつもどこか神秘や奇跡に満ちている。出現の姿を、ゲーテは「色彩論」で論じようとした。光と影の条件を代えて、次々と色彩を出現させていた。色彩は意味ではない。見ることの出現の姿こそ、色彩である。だから空の青こそ、色彩の法則だと言い、空の青の背後に何も探してはならない、とゲーテはいう。とすると意味の形成以前の広大な体験世界があることになる。

これをどのように扱うかは、現在でも確定できない。手法としては、体験的世界の解明の方法的な手続きである現象学を活用することになると思われるが、同じ手法を何度もただ適用するような現象学が求められているのではない。

意味の手前の世界には、さまざまな事象が含まれている。たとえば身体である。身体は、どのように語られようと、意味ではない。語りのなかで捉えられた身体は、「身体について語られた意味」である。どのように語られようが、それについて語られている身体その

ものは、体験的な直接性である。つまり生身の身体であり、直接的対象である。認識された身体は、生身の身体とは別のものである。

身体はみずから動き、身体はみずからを感じ取っている。しかも心のような反省的にみずからを捉える仕組みはない。だからと言って、身体はたんなる物体ではない。自己反省のような仕組みはないが、物や意味のように対象領域を形成するわけではない。身体は心のように自己制御できるものではないが、さりとて心から切り離して別物扱いできるわけではない。

身体については、圧倒的に語るための言語が不足している。人間の言語は最初から対象についての名前と記述か、感情を整えるための音楽性を帯びた言語か、いずれかである。つまり人間の言語の成り立ちからして、対象記述か内観記述になってしまう。人間の言語は、最初から主観、客観に分離するように作られている。この言語を用いたのでは、身体についてはうまく語れないようになっていく。この人間の言語のおかげで、残念ながら人間の能力は構造的に抑え込まれてしまっている。

この言語の現状に対して、メルロ＝ポンティの取った戦略ははっきりしている。比喻で言い当てるというやり方である。よくもまあこんな表現を思いつくものだ、というほどうまく比喻を繰り出すのである。ひととき分かった気になることができるが、さりとて何が語られたことになるのかわからない。言葉を置き換えようとする、メルロ＝ポンティの記述したこととは異なることになってしまう。メルロ＝ポンティは綱渡りのような比喻で、身体を描こうとした。

身体を描くためには、言語の限界で言語を活用する能力が必要となる。つまり身体を論じる哲学者は、詩人でもなければならない。一人の人間の言語感覚から見て、メルロ＝ポンティの夥しい量の比喻は、どこから借りてきたものかという思いはすぐに浮かぶ。しかもすぐ近くに優れた言語能力を備えた詩人がいた。それがポール・ヴァレリーである。ヴァレリーからメルロ＝ポンティは大量の比喻を借りている。メルロ＝ポンティには晩年の『見えるものと見えないもの』という優れた著作がある。そこに「キアズマ」(交叉)という優れた論考がある。視覚と触覚のような異なる働きは、共通の第三者によって統合されるのではなく、どちらかがどちらかを制御するのではなく、一貫してそれぞれは働き、かつ交叉しているという内容である。「キアズマ」という語も、ヴァレリーから借用したものである。その語を、ヴァレリー自身は「不倫」の心性を表すために使っている。

意味の手前にある対象の一つが「環境」であり、「環境世界」である。人間が生きているとは、環境内を生きることであり、環境は認識対象ではなく、人間の生を取り巻いている。視覚的な比喻で言えば、人間を取り囲むように広がる世界である。環境世界は圧倒的に多様であるが、この多様性は、対象として捉えられた意味と意味の場の多元性とは異なったものである。ここが多次元性が出現してくる場所である。人間は、ハエにはハエの固有世界があり、ダニにはダニの固有世界があるということを推し量ることはできる。だがそうした固有世界に、視点を移動させるようにしては、住まうことはできない。魚は4原

色だから、人間の見えている海とは異なり、圧倒的に鮮やかな環境世界を生きているはずだが、人間が実行できるのは、それをシミュレーションすることだけである。つまり薄々分かってはいてもそれを実行することができない多くの多様世界を、人間は周囲に抱え込んでおり、それと共存していることになる。

環境は、どのような意味でも対象に落とし込むことはできない。そのため意味ではない。その分だけは、環境への考察は、二重に視点を移動させるような工夫が必要とされる。当の個体からどのように環境が捉えられているかという当事者への視点移動と、当事者がすでに自明な形でそこで生きてしまっていて、当事者さえ認識の手前ですでに生きてしまっている環境への視点移動である。

(3)世界観を軸に哲学を展開していくと、決定的に欠落してしまうものがある。認識は、言語と視点移動によってだけなされるのではない。そこには身体とともに行われる多くの「手続き」がある。見方や観点で置き換えると、哲学的世界観や宇宙観、科学的世界観のような議論になりがちである。いずれもただの「観」である。観を競ったのでは、なにか現実性とすれ違い、まったく別のことを情報と言語と論理だけで論じていることになる。

ガブリエルは、メイヤスーの主張を「偶然は必然である」と要約し、みずからの主張は、「必然は偶然である」と要約している。概念の比較だけであれば、必然が成立するためにはそれに対置される偶然をみずからに不可欠なものとしなければならず、まさに必然は偶然に対置されることではじめて成立することになる。ここが最初概念操作である。

メイヤスーの主張は、どのような現実であろうと、つねに別様になる可能性がある、というものである。現実は、それとして別様になる可能性を内在させているのだから、つねに偶然性を本来的なものとして孕んでいる。これが偶然は必然的であるという意味である。これに対して、ガブリエルは物事を必然だと記述するためには、必然性(最低限の条件は無矛盾)を証明するための証明の枠がなければならない。ところが必然的な言明の証明を同じ言明の集合から行うことができない。そうすると必然性の証明は、それとして閉じることができない。必然性そのものは、偶然性に開かれてしまう、ということになる。これが「必然は偶然である」ことの意味である。どのように強力な概念的規定(英語では概念的決定としか訳せない)であっても、それじたいは偶然性に関わっていることになる。そしてガブリエルは、自分の主張はメイヤスーよりも、より強力な立場だということである。

こうした議論に直面したときには、そこからどのような持続的な課題が取り出せるのかを考えてみるのが肝要である。メイヤスーの場合、数学的な無限性において、つねに新たな現実性の局面が出現するかもしれないことを立論の基調にしている。「無限性」そのものを人間は捉えることはできない。だから無限性という言葉は、ひとつの大雑把な要約にすぎない。構想を課題へと転換していくために、この場面で「手続き的な経験」が必

要とされる。それがだせなければ、ただ言ってみただけである。

ひとつだけ取り上げてみる。人間は一応 3 次元物体である。いま腸の襞を被覆法で一つ一つ覆ってみる。四角か円の面を使って、繰り返し襞を覆い、面の量を確認していく。面だから 2 次元である。このとき四角や円で覆うことのできない剰余の部分が大量に残る。この剰余の部分を足し合わせてみたとき、無限に発散したとする。すると 2 次元の延長で 2 次元に回収できない領域が生まれる。これは 2 次元の延長上にはないが、しかしいまだ 3 次元ではない。とすると 2 次元と 3 次元の間には、現状ではいまだ人間が確定することのできない小数点以下の次元があることになる。たとえば 2,67 次元や 2,83 次元が存在することになる。次元と次元の間には、際限のない隔たりがあり、その隙間で何が起きているのかはわからない。またそれぞれの固有の次元をどのようにして確定できるのかもわからない。無限を問題にすれば、こうした持続的で展開可能な課題が出現してくる。これはメイヤスーにとっては、有利な事例である。こうしたことが手続き的経験である。

自然現象から取り出してみる。お椀をかぶせたような半円球の真上から、水滴を連続して流してみる。水は半円球に当たって右か左かに分かれるとする。確率的には、右半分、左半分に分かれて落ちるように設定しておく。落ちてくる水は、左右均等に分かれてもおかしくないが、実際には一方へ 9 割、他方へ 1 割のような落ち方をする。最初的水滴が右に落ちるか左に落ちるかは、確率的な偶然である。つまりそこには「揺らぎ」が含まれる。この揺らぎはメイヤスーの言う「偶然」の物理的な事例である。そしてひとつび左右のどちらかに落ちれば、水滴に落ち方にはっきりとした傾向が出てくる。水滴の落下に「履歴」が関与するのである。この事例の場合には、自然界には論理的な意味での絶対的必然も絶対的偶然も存在せず、そのため必然や偶然という概念を振り回すことが、事態を混乱させていることになる。起きていることは、現実の手続き的な進行であり、そこで起きることの仕組みである。

ガブリエルの行っていることは、正当化(基礎づけ)の手続きが、完備しないということに集約される。 $78+65=143$ は正しい計算である。だがなぜ正しいのか。 $1+1=2$ という基本的な計算の仕組み(加法の定義)を入れておけば、この定義のもとで導くことができる。だがなぜ $1+1$ は 2 なのか。それ以外でも良い。 $1+1=3$ として定義すれば、その定義の延長上でそこから導かれる解は決まる。 $1+1=2$ の正当性は、演算の枠内では決まらない。これが必然は偶然だということの手続き的な意味である。だが $1+1=3$ だとするこの意味は、 $1+1=2$ を対照とし、そこからしか決めようがない。 $1+1=2$ はたんなる定義の一つではなく、加法という手続きの意味を担うためのモデルケースなのである。

そして加法という手続きが、どのような操作なのかが決まらないという事態を示したのが、クリプキである。

答えは正解であっても、そこでなにが起きているのかは決まらない。内在的な未決定さが残ることを、クリプキの議論は示唆している。実際に人間でも同じ答えを出して

も、同じオペレーションを行っているかどうかは不明であり、コンピュータの計算では、同じ回答であっても異なるオペレーションを行っていることは明らかである。クリプキの議論は、必然性のなかに偶然が含まれることを示していることになる。

クリプキの議論によれば、たとえ解が正解(必然的)であっても、そこには偶然が含まれる。この議論の立て方は、ガブリエルが持ち出すような必然的正当性の証明が完結しないという場面ではない。正当であることをあっさり認めても、なおそこに内在的な偶然が含まれるという事態である。これはガブリエルが持ち出している事例以上に、ガブリエルにとって有利な事例である。正当化論証が完備したものにならないという話題は、ミュンヒハウゼンのトリレンマとともに、ゲーデルの「不完全性定理」ですでにさんざん議論されてきた。だが正当化論証とは、本来異なるところに問題があったのである。これらの事例は、反省的な多元性に代えて、むしろ多次元性を示している。

数学や物理学は、哲学に似て、根本のところを探し出すような作業である。最も基本的なところで世界の成り立ちを支える原理を取り出す手続き的な作業である。それを科学的な世界観と言ったのでは、たんなる評論家の言い分になってしまう。そして素直に認めた方がよいと思うことだが、優秀な数学者や物理学者は、哲学者以上に哲学的である。哲学者だけが哲学をやっているわけではない。ガブリエルには、どこかで哲学者だけが哲学を行っているという暗黙の思いが前提されている。そこから「自然主義」や「科学主義」への無理解による余分だと思えるほどの批判が繰り出される。

科学は、世界観ではなく、どのように成果をだしても、世界観を目指してはいない。測定器具を作成し、測定のための理論を作り、そのうえで仮説を立てて事実を確定していく。すべて手続き的な行為である。それまで見えなかった現実を見えるようにし、ときとして新たな現実を創り出しても行く。科学を世界観として捉えたのでは、こうした手続き的行為は語られることもなく、傍らを通り過ぎられてしまう。

(4)哲学の進歩(前進)はどのようなものか。これは奇妙な問いなのだが、哲学は多くの場合命題を扱い、命題形式で叙述する。命題は真偽が決まる。そして日常言語の大半は言明であり、真とも偽とも言えない。「私は、明日の試合には勝ちます」という言明は、決意や覚悟の表明ではあっても、命題ではない。たとえ明日の試合に負けても、誰も嘘を言ったとは言わず、残念だったねとねぎらうことになる。偽の命題を排除し、偽を訂正して、真の命題だけを集約すると、哲学は前進することになる。本当にそうなのか。

たとえばデカルト的世界観では、世界は二つの原理(思うことと延長すること)で設定されている。ここで言いがかりに近い議論を向けてみる。なぜ原理は二つだけで、二つだけにとどまるのか。これが世界観レベルの言いがかりであることははっきりしている。哲学的にはおかしくても、そこから派生的に巨大な変化をもたらしてしまうことはいくらかでもある。延長は、条件を変えて圧縮すれば、点になる。点から成る世界は、幾何学の世界である。そこからデカルトは、独力で「解析幾何学」を作り上げている。たとえ世界観レ

ベルで奇妙な世界を描いたとしても、そこから持続的で発展的な展開が生じれば、それは大きな前進をもたらしていることになる。デカルトの「機械論」はさらに圧倒的な派生効果をもっていた。インドにも中国にもこうした機械論は存在しなかった。ところが機械論は瞬間に世界を制覇したのである。デカルトは、死体解剖から人体を細かくとらえることの限界を知り、たとえば心臓の仕組みを知ろうとすれば、井戸のポンプを調べた方がよいとやり方を変えている。それによって心臓の解剖に代えて、ポンプを見ることで、仕組みや働きを「拡大鏡」にかけるように捉えていくのである。これが機械論の骨子である。現実性のなかに視覚的な比喩の自在さをもたらしたものが「機械論」である。光が当たって反射していくさいの規則は、テニスボールの跳ね返りから定式化している。機械論は世界観ではなく、一つの手続き的な経験だったのである。

この時期、哲学はいまだ職業的な専門としては成立していない。哲学とはある意味「何でも屋」であった。スピノザはレンズ磨きをやり、ライプニッツはハノヴァーの行政官だった。カントの頃から哲学が専門職業化して、それ以降哲学という特殊領域が形成されるようになった。哲学はこれ以降、もっぱら「概念」(言語のなかでも普遍性をもつもの)を扱うようになっていく。カントは大学の教員として、立派な職業的哲学者であった。要するに哲学で食べていけるようになったのである。これは普通のことでない。哲学が職業的な専門性として成立することが、哲学にとって良いことなのかそうでないのかは、よく分からない。また善悪を決めるようなことでもない。

哲学はいつも時代の子であり、多くの隣接領域のなかでしか、前に進むことはできない。哲学は隣接領域に巨大な変化をもたらすこともあれば、芸術家に靈感をあたえることもある。逆に、隣接領域から多くのアイデアをもらうこともある。レヴィ＝ストロースは、多くの神話を収集し、そこに含まれる規則性を明るみにだしてくれた。そこには当然のことながら規則には収まらない事例も多くある。絵画の制作や身体表現(舞踏)の制作の現場に立ち会うことは、機会さえ求めればいくらかでも可能である。制作のプロセスそのものを作品とするような作品もある。

はっきりと分かることがある。哲学は哲学だけに留まることはできず、哲学に留まってはならないのである。哲学は経験の弾力を回復し、経験の弾力を高める営みである。この経験の弾力を高める試みが、反省の実行と反省の限界の認識からだけでもたらされるとは、とても思えない。ガブリエルの才気は、素直に認めてもよい。だがそれ以外にも、哲学は多くの課題領域に開かれている。際限のない課題に開かれてしまう局面に立ち会うこと、それこそ哲学が終わることのできない理由である。

参考文献

河本英夫『オートポイエーシス—第三世代システム』(青土社、1995年)

河本英夫『メタモルフォーゼ——オートポイエーシスの核心』(青土社、2002年)

河本英夫『システム現象学』(新曜社、2006 年)

河本英夫『経験をリセットする』(青土社、2017 年)

河本英夫『哲学の練習問題』(講談社学術文庫、2018 年)

河本英夫「方法としてのオートポイエーシス」(村上勝三編『越境する哲学』春風社、2015 年)73 - 93.

河本英夫「ゲーテ自然学とオートポイエーシス」(『モルフォロギア』第 38 号、2016、11)24-36.

河本英夫「自然という現実性」(『国際哲学研究紀要』別冊 Vol.9、2017)27-52.

ガブリエル『神話 狂気 口共笑』(大河内泰樹、斎藤幸平監訳、堀之内出版、2015 年)

ガブリエル『なぜ世界は存在しないのか』(清水一浩訳、講談社、2018 年)

クリプキ『ウィットゲンシュタインのパラドックス』(黒崎宏訳、産業図書、1983 年)

メイヤスー『有限性の後で』(千葉雅也、大橋完太郎、星野太訳、人文書院、2016)

ヤニツヒ『制作行為と認識の限界』(河本英夫、直江清隆訳、国文社、2004 年)